

seau. És aquesta la massa social en la qual pensa el nostre autor en el curs de les seves elucubracions darrere el civisme, però sense restar en la formulació de dret polític d'un cos social que pot viure les seves contradiccions vertebrat o no amb l'Estat. Ell la veu com el lloc humà de l'aglomeració, l'indret on «l'ànima vulgar vol afirmar-se com a tal», l'espai de les majories silencioses «on s'ha buidat el sentit de les grans paraules», on la civilització esdevé narcisista, aquell àmbit obscur social de la inflació generalitzada, de l'atur obrer insalvable, de l'hedonisme inconformista mancat de projectes i coratge, el món en què el poder ha esdevingut com mai enemic de l'esperit, és a dir, aquella societat civil que a estones el fereix, a estones l'angoixa i a estones el desespera, la societat de la seva devastada postmodernitat. Ja no importa així la rèplica que hom ha oposat a la tesi d'Eugenio Trías, la idea que no hi ha societat civil sense subordinació a les diverses jerarquies de poder, en darrer terme mantingudes per la força, que constitueixen l'estructura realíssima d'una organització d'Estat (a Catalunya, per exemple, l'absència d'un Estat propi no eximeix els catalans de la subjecció als òrgans administratius de l'Estat espanyol ni de la submissió al seu exèrcit i a la seva policia). Per a Alcoberro, tant se val la resposta que calgui donar a aquesta disquisició teòrica; és la societat civil-massa, «ésser sense atribut, sense predicat, sense qualitat, sense referència», la que «ha refredat l'energia social que la sustentava», com cita De Baudrillard, la que només es redreçaria, posat que pugui redreçar-se, amb la pura recuperació de l'individu, potenciant la diferència, «gosant poder ser fort sense aturar-se», com diu Gabriel Ferrater en un seu poema. Sobre tota educació cívica i social, inevitablement instrument dels quadres de poder. «Si la societat civil és avui multiforme, desvehiculada, guanyada per la diversitat, cal una acció que assumeixi, exactament, les mateixes característiques que aquesta societat.»

La proposta de civisme de l'autor aconsegueix així, teòricament, superar l'atzucac d'apel·lar al subjectivisme més ferotge per a apuntalar el col·lectiu. No podem, doncs, acusar-lo d'incoherència, no li podem dir que, endut pel tumult de la seva vena expositiva, acaba relacionant contra raó termes heterogenis. Podem, però —i ens sobriarien arguments—, revisar les seves anàlisis, discutir-li la noció de la postmodernitat i sobretot, sobretot, mostrar que el seu civisme «teràpèutic» planteja una

greu contradicció entre l'esma de creativitat exigida, la possessió d'antídots eficaços contra els parany del passotisme, la intuïció de designis operatius sigui en l'esport, l'art o la ciència, la necessitat d'algun tipus d'esforç super-jo per a un mínim indispensable d'autodomini que reclama del seu solitari, i la devastació psíquica que atribueix als «alienats» de la seva societat, tal com ell l'entén. Els individus-massa «units en el silenci», poc sembla que puguin arribar a esdevenir solitaris creatius, actors motivats a la recerca de paradisos de llibertat compensatòria. Si una acció política li pot semblar desqualificada en el que ell considera postmodernitat, la seva radical proposta individualista, encara que ens resignéssim a considerar-la cívica, només ens podria valer en l'escenari d'un món absolutament «retrogressiu»: un món redimit, alliberat per una autogestió espiritual eficaç, aquella ciutat universal que un Tomàs More postmodern anomenaria el regne de la Utopia marcusiana. ¿Hem d'entendre, però, aquest «desordre cívic» com una ètica invitació a una privacitat heroica, signe paradoxal de la tan proclamada decadència d'occident? ¿O tot just és el brillant castell de focs artificials d'un filòsof en formació excepcionalment dotat per a l'assaig?

Alfred Badia

---

JEAN LARGEAULT, *Critiques et controverses*, Université Paris-Val de Marne 1983, (vol. I y II). *Philosophie de la Nature*, Université Paris-Val de Marne 1984. *Leçons de Métaphysique*, Université Paris-Val de Marne 1984.

---

Las piezas que componen los últimos tres libros de Largeault que tengo en cuenta en este comentario son relevantes para la física, la ontología y la filosofía de las ciencias.

### *La filosofía de las ciencias*

La situación de la filosofía de las ciencias actualmente, tanto en Francia como en los países anglosajones, no es brillante. Largeault cree que el retorno al estado de cosas como lo dejaron, entre otros, Poincaré y Meyerson, pasa por la crítica del

positivismo lógico, de la filosofía analítica, de las ideas de Popper y de aquéllos que escriben ciencia en términos literarios y literatura en términos científicos: he ahí algunas de las fuentes del oscurantismo y de la insignificancia de la filosofía actual.

Ejercicio: «Por medio de argumentos sacados del análisis lingüístico, deducir la covariancia de las leyes de Maxwell por intermedio de las transformaciones de Lorentz». «A algunos epistemólogos hábiles se les ocurrió que la memoria de 1905 (sobre la Relatividad restringida) es una pieza de filosofía lingüística. Se confiere a Einstein el honor de un pequeño mérito que este hombre modesto no habría pensado atribuirse.» Con este humor Largeault critica el interés por la forma lingüística de las teorías, que va en desmedro del interés por el contenido. Recomienda no desligar la filosofía de la física y nos invita a considerar la manera en que los filósofos griegos explotaron las hipótesis y los resultados científicos.

El «Epistemólogo» que aparece a menudo en los libros de Largeault es estéril y aburrido, como el «Filósofo» del curso de física de Feynman. Desgraciadamente, ellos no son sólo personajes literarios. Es preferible abrir los libros de los científicos. No nos extraña ni la crítica severa de la epistemología de los últimos decenios ni su estima por Einstein y René Thom. «Es un hecho extraño —escribe— que el siglo haya comenzado con Bertrand Russell y que vea el triunfo del oscurantismo en la filosofía.» Los filósofos se equivocan al dejar a los científicos la exclusividad del estudio de la naturaleza y quedar prisioneros en las redes del lenguaje.

### *Causa, causalidad y determinismo*

La causa es un concepto con referencia a un evento real. Su utilización está aparentemente llena de dificultades, por ejemplo, ¿dónde termina la causa y dónde comienza el efecto? ¿Qué sentido tiene hablar de causa cuando nos damos cuenta de que los fenómenos son siempre función de una multiplicidad de condiciones? Es lo que han hecho valer las críticas positivistas de la causa, que la reducen a una serie de antecedentes constantes. El autor retoma la clasificación de Aristóteles. Hay causas activas o actuantes que se propagan como un influjo, y causas formales o geométricas. Las

primeras se manifiestan sobre todo como fuerzas. A partir de 1905 la física ha devuelto la dignidad a las causas formales. La gravedad se comprende mejor desde que se la geometrizó. Las teorías de interacciones fundamentales reposan sobre la geometría abstracta de los espacios fibrados.

A diferencia de las causas activas que son normalmente exteriores a sus efectos, las causas formales son internas y se prestan mejor a la tendencia de la razón hacia la identidad.

Mientras la noción de causa nos hace buscar un evento real que le corresponda, la causalidad es un principio. ¿Por qué insistir sobre su origen exclusivamente empírico o exclusivamente intelectual? Refleja una doble necesidad, biológica y mental. La primera es condición de supervivencia, la segunda de comprensión.

Largeault piensa que es un error querer hacer de la causalidad un principio «analítico» como el principio de razón suficiente de Leibniz. Del estudio de las ciencias y de los filósofos, Meyerson sacó la idea de que el principio de causalidad es un principio de identidad de la causa y del efecto, es decir, un principio de identidad aplicado al espacio-tiempo. Meyerson apoyaba esta tesis en su concepción de la racionalidad como tendencia a unificar y a identificar. Correlativamente, debía privilegiar las causas internas o intrínsecas y considerar así las causas eficientes como difícilmente integrables en las ciencias.

Según el autor, un principio de razón suficiente no sirve para nada y su única gracia es recordarnos esta evidencia, que la idea de evento sin causa nos es incomprendible. De cada caso particular hay que sacar el lazo causal. En este sentido, las causas cuentan más que la causalidad. Por una parte, somos incapaces de representarnos un evento que no se incluya en una relación causal; por otra, la naturaleza de los seres les impone tener causas. «La naturaleza del ser implica la aptitud a causar y a ser causado» (E. Gilson). Es en este sentido que el principio de causalidad es un principio de las cosas.

No tenemos información suficiente para decidir entre el determinismo y el indeterminismo; por eso, es preferible considerar el determinismo como una hipótesis metodológica. Comparado con la causalidad, el determinismo pertenece a un nivel superior de abstracción: es un refinamiento de la causalidad. El determinismo elabora la causalidad ayudándose de medios matemáticos, por ejemplo, los

métodos del cálculo diferencial e integral. Esta hipótesis es mejor que las que postulan el desorden o el azar en la naturaleza. Estos últimos conceptos son negativos y no poseen generatividad. Los irracionistas tienden a tocar fondo sobre conceptos negativos.

### *El espacio y el tiempo*

Largeault constata que los analistas del lenguaje argumentan sobre el relacionismo y el absolutismo según el uso de la palabra «espacio», pero cree que la palabra recubre más bien la idea de medio estable donde el tiempo se manifiesta por intermedio de los cambios. Lo que acabo de decir es válido desde el punto de vista intuitivo u ordinario. En cuanto a la elaboración científica del concepto, los científicos utilizan espacios sustratos que son la mayoría de las veces  $R^n$ ,  $n=1, 2, \dots$

¿Cuál es la naturaleza del espacio físico? ¿Absoluto o relativo? ¿Es él una forma pura *a priori* de la sensibilidad? Si el espacio y la materia tienen cada uno su propia estructura, ¿son ellas mutuamente independientes? ¿Existe el espacio sin objetos?

Si queremos reflexionar sobre bases reales, es decir, de acuerdo a la mejor información científica, debemos consultar la teoría de la Relatividad general, pero desgraciadamente, según Largeault, no sabemos si se trata de una teoría literalmente verdadera, o bien vacía, o bien solamente de un modelo útil. Además, incluso al tener en cuenta la RG, no podríamos resolver la disputa entre realistas y convencionalistas porque —observa Largeault— no podemos negar, por una parte, que la estructura geométrica del espacio es un elemento matemático, y, por otra parte, tampoco podemos negar que el hecho de que haya una diferencia de simplicidad entre las descripciones de los fenómenos físicos en marcos de referencia inerciales y en marcos de referencia que no lo son, implica una estructura del espacio.

En cuanto al tiempo, el autor ha tenido en cuenta los diversos aspectos del tema:

a) La experiencia subjetiva.

b) Las ideas científicas de la Mecánica y de la Relatividad restringida. Según la Mecánica, por ejemplo, la simultaneidad absoluta o universal aparece como posible; el tiempo se agrega como espacio unidimensional independiente del espacio tri-

dimensional de los puntos. Según la RR, al contrario, no hay simultaneidad absoluta; hay un espacio-tiempo dotado de unidad; existe la dilatación del tiempo y la contracción de las longitudes.

c) Las posiciones filosóficas: tesis absolutistas, por ejemplo, existe un tiempo uniforme, es decir, universal; tesis relacionistas, por ejemplo, el tiempo es coextensivo a la historia del universo; tesis kantianas, por ejemplo, el tiempo: forma pura *a priori* de la intuición.

La crítica pertinente no está ausente; doy solamente dos ejemplos: la inverosimilitud mayor de la idea de Kant es que el tiempo no pueda evolucionar: el hombre de la edad de piedra y el contemporáneo de Newton no tenían la misma concepción del tiempo. ¿Cómo es posible que algunas personas, como Quine, hayan podido decir que el principio de la relatividad no deja otra elección que tratar el tiempo como si fuera el espacio, mientras que sobre la signatura de la métrica,  $(+, -, -, -)$  o  $(-, -, -, +)$ , la coordenada del tiempo no equivale a las otras?

### *La actualidad de los presocráticos*

Lo notable de los filósofos-científicos presocráticos es que intentaron entender la naturaleza de la manera más directa posible; para ellos la realidad es pensable. Las páginas que Largeault dedica a reflotar a los presocráticos dejan la impresión justa que descubrieron, de una vez por todas, casi todos los grandes problemas de la filosofía y de las ciencias, e incluso los «juegos del lenguaje» asociados a esos temas. Considérese, por ejemplo, la limpidez del «Poema» de Parménides, o el tratamiento que Aristóteles hizo de la causa. Es evidente que la ciencia ha progresado, pero también es cierto que el progreso culmina a menudo en una reinterpretación de temas antiguos. Así, los sistemas hamiltonianos son, en cierta medida, una reinterpretación de la causa formal.

Uno ve desfilar varios temas de física y de filosofía de las ciencias actuales: la naturaleza del espacio y del tiempo, el cambio, el devenir, los átomos; la naturaleza de la explicación, la causalidad, la relación entre las matemáticas y la realidad, entre la lógica y la metafísica, etc. Uno comprende la actualidad de los presocráticos una vez que se ha dejado de lado la interpretación positivista de la ciencia y de la metafísica: el idealismo posi-

tivista condena la metafísica antigua porque aparece a sus ojos de policía demasiado temeraria: ¿cómo puede alguien atreverse a conocer la realidad?, ¿acaso no se ha entendido que el hombre no puede salir de sí mismo? Según el positivismo, la ciencia no es una metafísica explicativa, sino una manera más o menos cómoda o útil de hablar de la realidad. Pero al dejar de lado la interpretación idealista y positivista de la ciencia, los presocráticos llegan a ser nuestros contemporáneos intelectuales a quienes hay que escuchar.

### *La filosofía de René Thom*

Mario Bunge me dijo en una carta que Francia está lejos de reconquistar el lugar que ocupaba en la filosofía de las ciencias a comienzos del siglo, pero ahora se observan algunos esfuerzos que tienen como objetivo reencontrar y renovar la tradición: uno de ellos es el de René Thom, de quien Jean Largeault es un discípulo en filosofía.

¿Hay que asociar a Thom con Platón como cree, por ejemplo, Mario Bunge? Largeault piensa que Thom está más cerca de Aristóteles. Thom escribe: «No hay que considerar que la estructura es un elemento *a priori*... o que sale de un universo platónico; la verdad es que lo que explica la estabilidad de una estructura es que existe un dinamismo subyacente que la engendra y del cual ella es la manifestación». Otros textos de Thom hacen pensar que está más cerca de Platón; a veces lo asocian al convencionalismo de Poincaré: se ve que su posición no es nítida.

En tanto que matemático, se conoce a Thom sobre todo por su teoría del «cobordismo», pero es también, según Largeault, el matemático aplicado más importante desde von Neumann. En su metodología de las catástrofes, Thom ha combinado los medios de sistemas (la génesis dinámica de las formas) y de topología diferencial (la génesis estática de las formas) para hacer inteligibles las discontinuidades de las regiones donde se producen cambios bruscos de estado, fronteras o bordes de los sólidos, transiciones de fase, etc. La TC tiene el mérito de ser un modelo para la comprensión de una serie de fenómenos a menudo rebeldes al tratamiento matemático.

Thom está animado por la pasión de entender, se esfuerza por crear inteligibilidad en las zonas oscuras, le gusta el riesgo intelectual. Largeault ha-

bría encontrado difícilmente un ejemplo que ilustre mejor lo que él entiende por filosofía de la naturaleza. Las ideas de Thom se caracterizan por el hecho de no querer reconocer una frontera estricta entre la ciencia y la filosofía. Uno encuentra en los escritos de Thom, fineza concreta y generalidad abstracta. Es probablemente teniendo en mente a Thom que Largeault escribió en el Prefacio a la *Filosofía de la Naturaleza* (1984), «¿Por qué creer que existe una disciplina especializada en lo profundo? La ciencia puede ser profunda, y cuando lo es, la filosofía no tiene nada que agregar».

### *La inteligibilidad*

Según el modelo deductivo-nomológico de Hempel (DN), explicar quiere decir exhibir una premisa general que engendra el enunciado que uno va a explicar. Este modelo es típico de la actitud positivista: la explicación es un asunto de relaciones lógicas entre enunciados. Se practica una ascensión semántica. Se pierde el interés por las características naturales en sí mismas. Esta manera de concebir la explicación no satisface a Largeault; anoto algunas de sus observaciones.

Una regla no explica. Uno explica que un cuerpo cae sea proponiendo un modelo mecánico, sea invocando la curvatura del espacio, pero no fabricando un silogismo. Si preguntamos: ¿por qué cae este cuerpo?, no basta con responder: porque todos los cuerpos caen, puesto que podemos volver a preguntar: ¿y por qué caen todos los cuerpos? Además, el modelo DN ignora el aspecto subjetivo de la comprensión.

La lógica es útil para la transmisión de la verdad y de la falsedad; pues bien, el papel de la explicación consiste ante todo en suscitar un sentimiento de inteligibilidad: la explicación no es primordialmente una cuestión de verdad y de falsedad.

Largeault prefiere algunas sugerencias de Thom como éstas: el sentimiento de inteligibilidad está ligado a una combinatoria elemental de carácter arquetípico. La explicación produce inteligibilidad al reducir los elementos arbitrarios de la descripción. La deducción lógica es una manera entre otras de disminuir los conceptos dispensables de la descripción.

Las teorías deben tocar la realidad. Ni positivismo ni convencionalismo: diré de buena gana que

Largeault prefiere una especie de realismo científico puesto que cree en la inteligibilidad de la naturaleza. La tradición idealista, al contrario, la niega: es el hombre, es decir, sus categorías, su lenguaje, que impone su ley; en términos kantianos o wittgensteinianos, los límites del mundo son los de nuestras categorías o de nuestro lenguaje: no están lejos de decir que existe aquello de lo cual se habla. Contra estas ideas hay que tener presente que la física crea inteligibilidad asociando estructuras matemáticas a estructuras físicas.

Largeault forma parte de un grupo reducido de filósofos franceses de quienes se pueden aprender cosas útiles puesto que reúnen la competencia y la penetración del pensamiento. Una última palabra sobre el estilo: Largeault es escritor, cualidad rara en los filósofos.

Miguel Espinoza

---

Mercè Rius, *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*, Laia, Barcelona 1985.

---

Escribir es difícil; y escribir para publicar, si cabe, lo es más. Mercè Rius ha abordado este cometido salvando admirablemente el triple obstáculo que supone ser la primera obra, de filosofía, y además sobre un autor. El libro *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad* se hace indispensable tanto para aquellos que quieren iniciarse en la filosofía del autor alemán como para quienes ya la conocen y buscan una visión globalizadora. Conseguir algo así, supone haber acertado en el planteamiento y en su ejecución. Mercè Rius logra hablar sobre Adorno sin caer en la mera paráfrasis ni en el discurso de libre asociación; logra una obra de filosofía que aporta elementos interesantes no cayendo en la exposición escolar; y logra una *opera prima* distanciada por igual de la banalidad y de la pedantería.

El libro es breve: poco más de cien páginas. Su estructura por capítulos le da agilidad y precisión, todo ello para llevar adelante un cuidado y coherente propósito: la exposición crítica de la filosofía de Adorno. En esto es particularmente expresivo el subtítulo: «Del sufrimiento a la verdad».

Este subtítulo hace referencia a un camino, a un recorrido que vertebra la propia obra adorniana. Es sabido —y así lo hace notar Mercè Rius— que Adorno tiende al lenguaje aforístico y no gusta de la construcción sistemática. Esto, para quien desee globalizar su pensamiento, comporta bastantes problemas. Por eso estimo que la elección que nuestra autora hace de un camino o recorrido como hilo conductor de la filosofía adorniana, huyendo de exposiciones, por ejemplo, cronológicas o temáticas, es acertada. Con ello consigue situar al lector en la impronta de un destino que no es sino el suyo propio, el de aquel que partiendo de una molesta situación busca la verdad para que le libre de la falsedad manifestada por la molestia.

Mercè Rius insiste en mostrar lo que Adorno rechaza, a saber, todo aquello que conduce a la convivencia con lo fáctico. Así, en el plano teórico —que es actualmente la mejor modalidad práctica—, Adorno se opone tajantemente al formalismo, es decir, al abandono del contenido. Este abandono viene dado por la atribución de la mediación al sujeto cognoscente, de manera tal que lo conocido se adjudica una inmediatez que atenta contra la espontaneidad del sujeto. Para Adorno, la realidad toda es mediación. Ante esto, Mercè Rius hace ver inteligentemente la distancia que separa a Adorno de Hegel: con la doctrina del «Espíritu Absoluto», Hegel *afirma* la reconciliación, mientras que Adorno *niega* esa posibilidad.

Nuestra autora entiende que para Adorno la idea de totalidad de Hegel está hoy en día puesta al servicio del totalitarismo. Más que armonía, se deben buscar tensiones que permitan la manifestación de la falsedad que nos embarga, es decir, la manifestación de una esencia devenida anti-esencia, de una esencia que es pura apariencia. Mercè Rius nos dice, siguiendo a Adorno, que en nuestra época la razón subjetiva, que es originariamente la manifestación de la razón objetiva, es razón instrumental, cosificadora. Por ello es necesario acudir a la crítica, para lograr trascender esta situación. Pero la trascendencia no puede venir de la aceptación de lo fáctico. Sólo la manifestación de la falsedad pura puede hacer que ésta misma se agote en su ser pura falsedad. De ahí que la crítica adorniana sea inmanente, pues la dialéctica inmanente es la única capaz de trascendencia: ella impulsa la propia negatividad del sistema para acabar consigo mismo.

A lo largo de las páginas de su libro, Mercè Rius